

RELIGIÃO PÚBLICA, UMA ABORDAGEM LINGUÍSTICO-ANTROPOLÓGICA¹

*Paula Montero*²

*Renata Nagamine*³

Resumo: Este artigo propõe uma reconstrução da categoria “religião pública”, formulada por José Casanova, por meio da antropologia linguística. A reconstrução proposta tem como base o esforço analítico de conectar os processos de publicização das religiões aos processos de pluralização de práticas classificadas como religiosas, empreendidos anteriormente por Paula Montero. As autoras propõem um deslocamento da ênfase na desprivatização da religião, implícita na formulação de Casanova. Em seu lugar destacam o ganho analítico proporcionado pela atenção às múltiplas associações entre religião e espaço público, que se tornam mais complexas pela pluralização das expressões religiosas. Propomos, assim, uma abordagem metateórica, que estabiliza “religião pública” como categoria analítica e a qualifica para descrever e explicar tanto os efeitos da publicização sobre as categorias “religião” e “público” quanto os regimes de mediação e circulação em que elas ganham sentido.

Palavras-chave: Pluralismo; Religião; Público; Linguagem; Antropologia.

PUBLIC RELIGION, A LINGUISTIC-ANTHROPOLOGICAL APPROACH

¹ Como citar: MONTERO, Paula; NAGAMINE, Renata. Religião pública, uma abordagem linguístico-antropológica. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 26, n. 47, e146753, 2026..

² Doutora em Antropologia pela Universidade de São Paulo, Brasil. Professora Titular sênior na mesma universidade. E-mail: pmontero@usp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5983-2296>.

³ Doutora em Direito Internacional pela Universidade de São Paulo, Brasil. E-mail: renanagamine@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2447-5548>.

Abstract: This article proposes a reconstruction of the category “public religion,” formulated by José Casanova, through linguistic anthropology. The proposed reconstruction is based on the analytical effort to connect the processes of publicization of religions to the processes of pluralization of practices classified as religious previously undertaken by Paula Montero. The authors propose a shift away from the emphasis on the deprivatization of religion implicit in Casanova's formulation. In its place, they highlight the analytical gain provided by attention to the multiple associations between religion and public space, which become more complex through the pluralization of religious expressions. We thus propose a metatheoretical approach that stabilizes “public religion” as an analytical category and qualifies it to describe and explain both the effects of publicization on the categories “religion” and “public,” as well as the regimes of mediation and circulation in which they acquire meaning.

Keywords: Pluralism; Religion; Public; Language; Anthropology.

INTRODUÇÃO

Neste artigo, propomos reconstruir a categoria “religião pública”, que foi mobilizada por José Casanova em *Public Religions in the Modern World* (1994) e que, desde então, integra o repertório da reflexão socioantropológica. Para isso, recorreremos à literatura da antropologia linguística, em particular àquela que se apropria da semiótica de Charles S. Peirce para aproveitá-la na análise antropológica.

Apresentaremos brevemente nesta introdução de que modo a categoria “religião pública” aparece em *Public Religions e Public Religion Revisited*. Na seção seguinte, delinearemos, então, o quadro teórico a partir do qual conduziremos nosso esforço de reconstrução. Por fim, traremos mais detalhadamente as críticas à formulação de Casanova, aprofundando-as por meio da construção analítica das categorias “religião” e “público” à luz da antropologia linguística.

No livro de Casanova, o termo “religião pública” designa um processo que ele chama de desprivatização do religioso. Trata-se de um processo bifronte. De um lado, as tradições religiosas, em particular o catolicismo, teriam “entrado visivelmente na esfera pública”, segundo Casanova (1994, p. 6-7), “tornando-se novamente objeto de atenção de vários atores políticos, intelectuais, da mídia de massa e dos cientistas sociais”. De outro lado, as religiões teriam assumido um lugar ativo na esfera pública moderna, passando a interagir institucionalmente com o estado, a sociedade civil, os movimentos sociais, e a participar da disputa de valores (Casanova, 1994, p. 40 e ss). Com a expressão “desprivatização da religião”, Casanova (1994, p. 211) reivindica o papel público das tradições religiosas que as teorias da modernidade consideraram irrelevantes e marginais.

A tese da “desprivatização da religião”, tal como formulada por Casanova, será examinada com maior detalhe na seção 3 deste artigo. Numa primeira aproximação para os fins desta introdução, ela consiste em uma crítica às formulações centrais das teorias da secularização, que invariavelmente atribuem papel periférico e privado ao religioso. No modo como Casanova mobiliza a categoria de “religião pública”, a crítica dessas formulações se desdobra em três dimensões analíticas, que articulam diferentes formas de presença e atuação do religioso no espaço público: o processo histórico-global de desprivatização das religiões; a emergência empírica de tradições religiosas como agentes públicos nas sociedades modernas; uma crítica epistemológica ao próprio paradigma da secularização, com a proposta de deslocar o foco da marginalização da religião para sua reorganização pública.

Embora defina a “desprivatização da religião” como processo pelo qual tradições religiosas recusam o confinamento à esfera privada, a própria retórica de Casanova (1994, p. 5) reintroduz a cronologia implícita que pretende negar. Expressões como “a religião entrou na esfera pública” (p. 3), “a repolitização da esfera religiosa e moral” (p. 6) e a “desprivatização da religião moderna” (p. 211) sugerem que a religião estava no privado e apenas posteriormente “retornou” ao espaço público.

Como Talal Asad (2003) observa, a gramática temporal da “saída” e “re-entrada” da religião depende de uma ontologia moderna que é específica do secular e que se expressa em uma “narrativa redentora” da religião. Nessa narrativa, a religião retorna à visibilidade após um período moderno de reclusão. Pensando com Asad, a ambiguidade no pensamento de Casanova revela, assim, a persistência de uma narrativa sobre o espaço e o tempo herdada das teorias da secularização, que supõem uma passagem linear entre “esferas”, isto é, espaços ontologicamente demarcados e distintos uns dos outros. Usando metáforas que ancoram a associação entre o público e o privado como um espaço e um tempo distintos em suas qualidades, Casanova reafirma a própria dicotomia que busca superar.

Em resposta a seus críticos, Casanova retoma a categoria “religião pública” em trabalhos posteriores, como *Public Religion Revisited* (2009). Neste texto, o autor reconhece as limitações da categoria apontadas por Asad, seu eurocentrismo e seu foco demasiadamente centrado na sociedade civil e no estado. Mas, no intervalo que separa o estudo de 1994 e este, de 2009, a categoria já havia se convertido em uma reconhecida ferramenta analítica na sociologia e na antropologia da religião. Nos estudos sobre a secularização, tornou-se influente por desafiar o consenso normativo segundo o qual a modernidade deveria ser secular (De Vries e Sullivan, 2006; Blancarte, 2008; Pierucci, 2008; Hervieu-Léger, 2000; Calhoun, 2011).

No mesmo momento em que Casanova retorna ao debate, Paula Montero (2009) tensiona a centralidade do problema do “lugar” da religião implícito no conceito. Montero entendeu que o catolicismo sempre foi público no Brasil, mas, em razão da diversificação estimulada pela doutrina pluralista, viu seu regime de visibilidade se alterar. Seu diagnóstico era que transformações sociais em curso exigiam uma revisão das abordagens teórico-metodológicas canônicas das relações entre o religioso e o público. Montero (2023) volta, então, o foco de sua análise para as dinâmicas de mediação e circulação discursiva que produzem o reconhecimento público do religioso, como no caso de seu estudo sobre o Templo de Salomão da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD).

A reconstrução da categoria “religião pública” que propomos neste artigo é um desdobramento do esforço anterior de Montero, que deslocou a reflexão dos processos de secularização para o problema da “pluralização” e seu impacto na reorganização do repertório religioso em público. Atualizaremos o potencial analítico desse deslocamento abordando o problema analítico da pluralização religiosa com uma embocadura linguístico-antropológica, que apresentaremos na seção seguinte. Sugerimos que uma construção linguístico-antropológica da categoria “religião pública” permite apreender como se configuram, no Brasil, as disputas em torno do reconhecimento das diferenças religiosas e da legitimidade do acesso das religiões ao estado, indo além da mera sinalização de suas formas de (in)compatibilidade com a esfera pública secular, como fez Casanova⁴.

Relacionar as categorias “religião” e “público” – o que é necessário por conta do funcionamento social da doutrina do pluralismo⁵ no Brasil – permite-nos deslocar o debate do secularismo (Connolly, 1999; Asad, 2003; Taylor, 2007; Giumbelli, 2002; Oro, 2011) da matriz que tradicionalmente

⁴ Intimamente associado ao processo de “desprivatização da religião”, o termo atribui importância analítica central à distinção moderna entre espaço público e privado. Com isso, corre o risco de reificar essa oposição, tal como desenhada pelas teorias liberais. Esse risco se expressa no exercício tipológico empreendido no capítulo 2 do livro de Casanova, em que ele examina as formas “viáveis” e “desejáveis”, na perspectiva normativa moderna, de formas de “religiões públicas” compatíveis com a diferenciação moderna da diferenciação das esferas (1994, p. 7).

⁵ Casanova assinala a originalidade do caso americano. Nos Estados Unidos, a organização jurídica do pluralismo religioso converte religiões, igrejas, seitas independentemente de suas origens, demandas doutrinárias e identidades eclesiais em “denominações” formalmente iguais e em competição (2007, p. 10). Em contraste, a doutrina jurídica do pluralismo constitucionalizada no Brasil, em 1988, participa na produção e na regulação de diferenças religiosas antes subsumidas no regime ideológico do sincretismo, tornando-as social e politicamente relevantes na disputa pelo reconhecimento (Montero, 2018b). Assim, enquanto o pluralismo religioso americano instituiu juridicamente a igualdade na padronização da diversidade via o denominacionalismo, o pluralismo religioso brasileiro instituiu a igualdade na diferença via a dessincretização do religioso.

o organiza: o liberalismo. Esse deslocamento abre espaço à análise dos efeitos dos elementos normativos do liberalismo na relação entre religião e público. Relacionar as duas categorias com base na literatura linguístico-antropológica, a seu turno, possibilita compreender o religioso como forma num campo discursivo constituído a partir da grade de interpretação que a distinção entre público e privado projeta sobre as práticas sociais (Gal, 2002, p. 81).

Sustentamos que a proposição da religião como esfera separada, mais ou menos autônoma e necessariamente alocada no espaço privado deve ser compreendida como efeito de um enquadramento específico, parcial e localizado, e não resultado imediato seja da clivagem entre público e privado, seja do secularismo liberal. No enquadramento aqui proposto, o próprio secularismo será tratado, em linha com nosso argumento, como um conjunto de operações classificatórias que possibilitam associar a religião a um ou outro “domínio”.

Partimos do pressuposto de que a “religião pública” emerge como problema por efeito da doutrina do pluralismo. Em linha com John Sullivan (2010), utilizaremos esse termo para designar os processos normativos que visam à governança das diferenças (produção e regulação), fundados explicitamente em um “discurso ético-político da tolerância, do respeito e da igualdade”.

Também pressupomos que uma teoria capaz de explicar de que modo discursos operam articulada ou diferenciadamente sob o rótulo de pluralismo no espaço público exige uma atenção sistemática aos usos da linguagem, aos seus efeitos, aos processos de convencionalização e às teorias acadêmicas ou *folk* sobre como falar em contextos plurais. Entendemos que é no plano da linguagem que se legitimam as formas semióticas inscritas na vida social como modalidades de ação, isto é, com um repertório autorizado de práticas. No entanto, não empreenderemos aqui um esforço relacionado à categoria “pluralismo” equivalente ao que faremos com a categoria “religião pública”.

Do ponto de vista teórico que adotamos, o termo “religião pública” não se refere, portanto, ao deslocamento da “religião” dos cultos na igreja – um espaço tipicamente classificado como privado – para a ação política, como

uma interpretação alinhada com Casanova (1994) faria pensar. No contexto normativo do pluralismo brasileiro (Sullivan, 2010; Montero, 2018b), a categoria cobrirá a análise dos usos de formas semióticas reconhecíveis como religiosas na comunicação social orientados à participação na modelagem da opinião pública e das instituições. São essas operações que a categoria “religião pública”, objeto de uma discussão metateórica neste artigo, propõe-se a descrever e analisar.

Trata-se de uma empreitada intelectual exigente porque reconstruir a categoria “religião pública” em articulação com a noção de pluralismo, entendida como efeito de seus processos normativos e discursivos, implica repensar a própria ideia de “religião” como artefato teórico produzido por enquadramentos específicos, não como um dado prévio. Esse deslocamento analítico tem implicações para a noção de público: se a religião emerge de regimes de classificação e de reconhecimento, não se pode tomar o público como um domínio previamente dado ou reduzido à esfera político-institucional. Por essa razão, sugerimos que o alcance analítico da categoria “religião pública” concerne os limites do conceito de secularismo, no sentido utilizado por Casanova (1994), mas também o problema da redução do “público” ao político.

A perspectiva que desenvolveremos nas páginas seguintes afirma a necessidade de reposicionar o problema do “público” na equação, observando os efeitos da comunicação sobre o termo “religioso”. É preciso considerar o modo como aquilo que é dito em “público” afeta o que é percebido como “religioso”. Retomar criticamente a categoria “religião” a partir da sua relação com “público” implica desatar a associação impensada entre religião e devotos ou fiéis e interrogar o modo de constituição do próprio público. Essa retomada crítica requer examinar, em síntese, de que modo aquilo que agentes e analistas reúnem sob o nome “religião” participa simultaneamente da formação do público e da produção do religioso como domínio socialmente inteligível.

UMA ABORDAGEM LINGUÍSTICO-ANTROPOLÓGICA INSPIRADA NA PRAGMÁTICA

A utilidade da categoria “religião pública” à análise social está mais em facilitar a compreensão de um conjunto de operações de publicização e legitimação que tornam certas formas comunicativas reconhecíveis como religiosas do que em nomear um ator religioso prefigurado e visível na esfera pública⁶. Para sustentar essa proposição, o artigo conectará as categorias “religião” e “público” com base numa abordagem linguístico-antropológica inspirada na filosofia pragmática, ou teoria pragmática do sentido (Singer, 1991, p. 260-1).

Mais especificamente, trabalharemos com uma abordagem que se constrói pela apropriação antropológica dos escritos de Charles S. Peirce (2010). Com essa proposta, damos um passo adiante em questão teórica já apontada por Montero, que ressaltou a importância heurística da observação da linguagem no uso do conceito “religião pública” em um contexto marcado pelo funcionamento social da doutrina do pluralismo. Em artigo

⁶ A atenção a essas operações dialoga com a noção de mediação desenvolvida em *Deus na Aldeia* (Montero 2006) e em trabalhos posteriores, nos quais a mediação é pensada para tratar de situações em que os próprios atores percebem seus desacordos como derivados de diferenças profundas nos modos de conhecer e definir o mundo. Nessa perspectiva, a análise se desloca de repertórios culturais para as práticas discursivas pelas quais agentes situados produzem comparações, traduções e codificações de diferenças, tornando-as intelectualmente inteligíveis e politicamente aceitáveis. Embora essa formulação não tematizasse diretamente a circulação pública das categorias, ela já permitia examinar de que modo certas formas de postular diferenças por meio da categoria “religião” se estabilizam, circulam e adquirem força simbólica ao articular diferenças interculturais pensadas como incompatíveis entre si. É nesse sentido que a categoria “religião pública” é aqui mobilizada: não para designar atores religiosos pré-constituídos, mas para tornar analiticamente visíveis as operações de publicização e legitimação das diferenças que fazem reconhecer determinadas formas comunicativas como religiosas e, em consequência, legítimas.

sobre os conceitos “religião cívica”, “religião civil” e “religião pública”, Montero afirmou:

[N]esse contexto de declínio da hegemonia ou monopólio das instituições religiosas, cada vez menos reconhecidas como igrejas oficiais ou igrejas nacionais, as linguagens ou narrativas religiosamente demarcadas permanecem, pelo menos no caso brasileiro, como importantes dispositivos produtores de sentidos para a vida cotidiana e de visões de ordem para a vida coletiva (Montero, 2018a, p. 30).

A formulação reconhece a importância das narrativas classificadas como religiosas para dar forma às visões coletivas de ordem. Mas não constrói uma abordagem analítica atenta, seja ao problema da formação de públicos, seja à escolha dos termos e modos de usá-los, às práticas não verbais e aos modos de realizá-las.

Abordagens pragmático-semióticas postulam, a seu turno, que os agentes fazem falando, em função da força performativa dos atos de fala (Austin, 1962, p. 6). John Austin (1962) propôs uma série de distinções formais em seu esforço por identificar quais tipos de enunciados eram performativos e quais as suas “condições de felicidade”, isto é, as condições para que eles produzam os efeitos pretendidos na enunciação. Dando um passo adiante em relação a Austin, Jacques Derrida (1991) desloca o foco do ato de fala – unidade analítica no pensamento austiniano – para a repetição, com a reinscrição do signo em contextos diferentes e a instabilidade do seu sentido. No pensamento derridiano, essa possibilidade de repetição e reinscrição do signo em contextos distintos do original é, no entanto, pensada como uma condição lógica ou estrutural da linguagem. Com Michael Silverstein (1976) e outros (Agha, 2007), ela é reinscrita, enfim, em regimes sociais de interpretação e autoridade.

Silverstein (1976) desloca a discussão da performatividade do plano formal para o da indexicalidade. Partindo do pressuposto de que a fala é um comportamento social significativo, logo, comunicativo (1976, p. 11-2), Silverstein argumenta que a atualidade da força performativa dos enunciados

depende do modo como os signos são agenciados em contextos socialmente regulados de uso, o que inclui a mediação de ideologias e estratificações sociais. A questão não é mais se o signo se repete, e sim como ele indexa posições, relações e ordens, produzindo efeitos de presença e autoridade.

Elaborando sobre os escritos peirceanos, a literatura linguístico-antropológica (Mertz, 1985, p. 2-3) que segue as pegadas de Silverstein considera que as práticas sociais são mediadas por signos e se orienta a compreender como, por quem, em que condições e com quais efeitos a linguagem é agenciada. Entende que formas semióticas são usadas pelos agentes e interpretadas por interlocutores ou audiências em situações de encontro, sejam face a face, sejam em ou por meios de comunicação. Para interpretar as práticas daqueles com quem interagem, os intérpretes representam para si mesmos o que outros comunicam. Isso não importa em uma antropologia da representação, mas implica reconhecer que a interpretação também é mediada pelo modo como os intérpretes representam as práticas linguísticas alheias em imaginação (Parmentier, 1985, p. 26).

Um passo primordial na análise de práticas comunicativas é a construção teórica de outros modos de significação além do simbólico, que é central para o mainstream antropológico. Dois desses outros modos interessam particularmente ao artigo: o ícone e o índice. Ícone, índice e símbolo se distinguem, em Peirce (2010, p. 52-3), em função da sua relação com o objeto, ou aquilo a que a forma semiótica se refere. O ícone, como, por exemplo, uma estátua de santo, significa por semelhança. No caso do símbolo, o signo se conecta ao objeto por força de uma convenção social. É o caso da estrela de Davi, por exemplo. No índice, como o som do badalar do sino num ritual, a forma se refere ao objeto por uma relação contextual.

O contexto participa de modos distintos na significação nos casos do símbolo e do índice. O índice depende de uma relação de contiguidade ou copresença entre forma e objeto, o que faz do contexto de uso da forma parte constitutiva da significação. No caso do símbolo, a convenção estabiliza relativamente essa relação da forma com o objeto. Um fator complicador dessa discussão é ainda que os usos de qualquer tipo de signo, logo, tanto

do índice quanto do símbolo podem ter efeitos indexicais. Para ilustrar: o termo “irmão” é símbolo de parentesco, na medida em que fala sobre a relação, mas, usado num culto, refere um objeto que só a posição religiosa na situação permite saber. Para diferenciar o tipo de signo e efeito social do seu uso, a literatura linguístico-antropológica fala em indexicalidade.

Dos anos 1970 em diante, a antropologia linguística se desenvolveu com atenção especial ao índice e aos usos indexicais dos signos, inclusive o símbolo, na comunicação (Silverstein, 1976; 2006; Mertz, 1985; Parmentier, 1985; 2016; Gal e Irvine, 2000; Nakassis, 2018). Com a ideia de indexicalidade, a antropologia linguística tensiona, como mencionamos, o privilégio do símbolo como modo de significação no *mainstream* antropológico⁷. No esforço por incorporar a significação e a comunicação como dimensões intrínsecas à teoria antropológica, a literatura se distancia da “antropologia simbólica” (Mertz, 1985, p. 1-2) e de pressupostos comuns à “antropologia estrutural” e à “antropologia interpretativa” (Singer, 1984, p. 32), sobretudo o da língua e cultura como sistemas isomórficos, ambos simbólicos, e o da língua como representação da cultura (Ochs, 2012, p. 143 e ss.).

Na leitura que Richard Parmentier (1985) faz de Peirce, o símbolo aparece como domínio da semântica, dos significados propriamente ditos, isto é, da relativa estabilização do sentido por regularidade. Seu significado é menos sensível, portanto, ao contexto de enunciação – isto é, de quem fala, da posição da qual fala, do seu papel na interação e a quem fala – em comparação ao índice, por ser mais estabilizado por convenções. Mas, ainda assim, depende do contexto social em que a convenção se formou e opera. No caso da indexicalidade, o sentido se produz, como dissemos, em função dos seus modos de uso, em relações que podem ser de contiguidade entre

⁷ Uma exceção importante é a abordagem etnometodológica de Harold Garfinkel (2018), que, ao colocar a indexicalidade no centro da produção da ordem social, recusa a ideia de significados simbólicos estáveis e livres de contexto (“*context-free*”). A antropologia linguística se afasta dela, no entanto, por não restringir a análise ao contexto local da ação, interessando-se pelos processos de circulação, recontextualização e estabilização das formas indexicais em arenas públicas e institucionais mais amplas.

forma e objeto – uma pegada na areia –, de causalidade – a febre indicando infecção – e de co-presença – a fumaça em relação ao fogo (Nakassis, 2018, p. 282).

A indexicalidade importa à discussão deste artigo na medida em que a associação contextual de signos ajuda a entender a constituição de modos de falar reconhecíveis como distintos de outros. A literatura linguístico-anropológica (Agha, 2007) chama de enregistramento o processo no qual relações indexicais se estabilizam e padrões de uso de formas semióticas se convencionalizam. Nossa proposta é, dentro do quadro delineado nesta seção, pensar a categoria “religião pública” partindo da ideia de que ela propicia analisar operações orientadas a enlaçar modos de falar construídos como incompatíveis entre si pela doutrina do secularismo (Asad, 2003): o religioso e o público.

Reconstruir a categoria “religião pública”, da perspectiva desenhada nesta seção, implica assumir que a categoria não nomeia um ator religioso prefigurado e já visível na esfera pública, como por vezes Casanova (1994) faz parecer. Ela nomeia, antes, um conjunto de operações de publicização e legitimação em interações semioticamente mediadas. Essas operações tornam certas formas reconhecíveis como religiosas.

Da perspectiva proposta, o “público” também não é tomado como uma “esfera” de sociabilidade ou institucional dada de antemão às interações, nem como uma formação social dotada de estabilidade. Como discutiremos adiante (seção 4), o termo não designa, portanto, um espaço dado previamente à atuação de entidades religiosas. Do mesmo modo que “religião pública” e “religião”, a categoria “público” é útil para descrever e compreender o conjunto de operações que, por contraste, tornam certas formas semióticas reconhecíveis como religiosas. Nesse sentido, público e religião pública são coproduzidos por práticas de indexicalidade e mediação, no enquadramento da normatividade pluralista (Montero, 2018b).

Na seção seguinte, retomaremos a categoria “religião pública” e aprofundaremos o exame teórico das suas limitações à luz dos efeitos da doutrina pluralista sobre a configuração do religioso. Na seção 4, avançaremos, então,

na reconstrução das categorias “religião” e “público” a partir de uma abordagem linguístico-antropológica. Trabalharemos as duas categorias com base em textos da antropologia linguística sobre signo, registro e público (Mertz, 1985; Parmentier, 1985; Agha, 2003, 2004 e 2007; Gal e Woolard, 1995; Gal, 2017).

“RELIGIÃO PÚBLICA” E LEITURAS CRÍTICAS DE SUA FORMULAÇÃO EM CASANOVA

Como vimos na introdução deste artigo, um dos primeiros usos da categoria “religião pública” aparece em *Public religions in the modern world*, de Casanova. No livro, o autor a introduz para analisar o que ele chama de “reemergência das religiões tradicionais” no espaço público. Observando práticas de organizações religiosas nos anos 1980, Casanova (1994) afirma que a religião se “desprivatizou” em dois sentidos: ultrapassou a esfera privada e passou a desempenhar um papel ativo na arena pública.

Para Casanova (1994), a desprivatização invalida teorias da modernização que preconizaram o declínio da influência pública da religião, em um processo denominado de secularização. Três proposições sustentam, segundo o autor, as narrativas sobre esse processo: o declínio da religião, entendida como crenças e práticas; a separação das esferas políticas e legais das instituições – tipificadas como seculares – em relação às normas religiosas; a marginalização do religioso ao espaço privado.

O pressuposto de que a diferenciação das esferas seculares e religiosas leva à marginalização da religião se mostrou empiricamente falso, no entender de Casanova (1994). Para ele, a tese de que a “religião pública” ameaça o processo de separação também não é defensável (2006). Seu argumento é que, das três premissas, é válida no mundo contemporâneo apenas a que se refere à diferenciação da esfera religiosa com relação às esferas seculares, como a ciência, o direito, a economia e o estado.

Partindo desse diagnóstico, Casanova (1994) se propõe a reformular a teoria da secularização para descrever as relações entre as esferas pública e a política incluindo, nessa descrição, o problema da mudança das fronteiras e do próprio papel da religião. A ideia é que a teoria da secularização sirva como instrumento para compreender as dinâmicas de transformação da cristandade europeia ocidental desde a Idade Média (Casanova, 2007, p. 6).

Não vamos acompanhar neste artigo o longo recuo histórico de Casanova (1994; 2007). Dele, notaremos apenas que, no sistema religioso de classificação medieval, o secular tinha um lugar secundário. Com o fim do sistema medieval e a construção de um campo único da experiência social – o secular – com a modernidade, a religião precisou encontrar o seu lugar “neste mundo”. No contexto da modernidade, a tarefa da teoria da secularização seria, segundo Casanova (1994, p. 15), tanto descrever o declínio da religião quanto examinar como os sistemas de classificação e diferenciação foram produzidos e legitimados.

A interpretação proposta por Casanova (1994), embora crítica das teses clássicas de privatização, pressupõe um mundo secular como quadro unificador e com esferas relativamente diferenciadas, pressuposto que a atenção aos processos pragmáticos de produção e disputa das fronteiras entre essas esferas desloca. Assim, ao mesmo tempo que afirma a validade da tese da diferenciação das esferas em religiosa e secular, Casanova (1994) critica a reificação da separação entre estado e igreja na análise das interações sociais. Em seu estudo sobre as religiões públicas no mundo moderno, essa separação aparece como uma dimensão normativa de teorias liberais, que teriam reduzido o público ao não governamental.

Ao revisitar o conceito em uma conferência na Henri-Böll Foundation em 2009, Casanova diferenciou três tipos de “religião pública”, tendo por critério a qualidade dos recursos públicos que cada um mobiliza. Segundo o autor, as igrejas oficiais seriam o exemplo paradigmático de “religião pública” no nível estatal. No plano da sociedade política, teríamos as religiões que engajam recursos em partidos ou movimentos sociais. Finalmente, teríamos

as que investem na esfera da sociedade civil, participando do debate público sobre o bem comum.

Os casos analisados por Casanova (1994) foram selecionados por mostrarem como o ativismo católico contribuiu para a redemocratização: no caso do Brasil, o engajamento da Igreja em ações contra a ditadura militar e no caso da Polônia ao lado do Solidariedade, contra o autoritarismo soviético. Ao privilegiar esses exemplos, Casanova negligenciou experiências religiosas como a “espiritualidade *New Age*”, o televangelismo e a ascensão do protestantismo na América Latina, que também marcaram os anos 1970. Justificou a escolha afirmando que tais experiências não tinham a mesma capacidade do que ele chama de “religiões tradicionais” de tensionar a teoria da secularização.

Justificada em relação à força política hegemônica do cristianismo, a crítica feita por Asad (2003) de que a escolha privilegia as religiões mais ajustadas à comprovação de sua perspectiva teórica da secularização é pertinente. Respondendo a Asad (2003), Casanova (2006) reconhece que seu conceito de “religião pública” centrou a análise dos processos de desprivatização na religião católica e em sua realocação na sociedade civil. Segundo ele, a adoção oficial do discurso moderno dos direitos humanos pela Igreja Católica na década de 1980 teria estimulado a aparição da instituição no debate público antiautoritário (2009). Seu quadro analítico, afirma Casanova (2006), desenvolveu-se, portanto, no âmbito desse contexto político, que o levou a projetar a hermenêutica e a perspectiva eclesial católica na delimitação da categoria.

Em discussão das categorias religião cívica, religião civil e religião pública, Montero (2018a) adiciona uma crítica à construção de Casanova. Segundo a autora, ele fixou o catolicismo como “o natural” da “religião” e tomou a desprivatização como um fenômeno empírico dado, um evento, e não uma construção ou um processo a ser analisado. Em linha com a crítica de Asad (2003) e de Montero (2018a), entendemos que a centralidade do catolicismo na construção da categoria “religião pública” tem efeitos sobre seu rendimento analítico.

A “naturalização do catolicismo” reduz o escopo da categoria “religião pública” a práticas classificadas como religiosas e organizadas na forma de movimentos sociais. Toma como referente as instituições católicas organizadas em associações civis que, à sombra da Igreja, posicionaram-se na década de 1980 contra o poder repressivo do estado. Mas deixa descobertas “modalidades de estar em público que não cabem no figurino da sociedade civil” (Montero, 2018a): por exemplo, a reivindicação da Bíblia como fonte de autoridade jurídica, as performances rituais para Exu em atos públicos, orações e cultos no Parlamento, e toda sorte de atos litúrgicos com presença crescente no contexto político brasileiro contemporâneo. Além disso, a naturalização faz perder de vista as formas históricas e semióticas que constituem o que se chama “religião” e “público” ao não colocar o foco da análise nos mecanismos de produção da publicidade religiosa.

No que se refere às dinâmicas religiosas observáveis na vida social brasileira nas últimas três décadas, a literatura acadêmica (Mariano, 1999; Sales, 2023) permite afirmar que a aposta de Casanova (1994) de privilegiar uma fotografia das “religiões tradicionais” se mostrou infeliz. Trabalhos recentes mostram que a atual reemergência das “religiões tradicionais”, em particular do “tradicionalismo católico”, repôs uma crítica anti-iluminista da modernidade, indo na contramão da Teologia da Libertação (Sales, 2023; Sales e Nagamine, 2025). Também mostram que o crescimento e a coordenação dos pentecostais no Brasil impactou fortemente as relações entre religião e política, embora não na direção anunciada por Casanova, quando forjou a categoria “religião pública” (Lacerda, 2018; Machado, 2012; Giumbelli, 2014; Oliveira, 2020).

Cerca de 80% da totalidade das organizações e associações religiosas brasileiras com cadastro na Receita Federal, por exemplo, é evangélica⁸. Dentre elas, prevalecem as pentecostais, que correspondem a aproximadamente 50% do total. Quando observamos a evolução desse processo, percebemos

⁸ Dados do Observatório da Religião e Interseccionalidades disponíveis em: <https://cebrap.org.br/organizacoes-e-assocacoes-religiosas-no-brasil/> Acesso em: 15/04/2026.

que ele cresce a partir dos anos 1970, com picos nos anos 1990 e sobretudo no final dos 2000. Em busca nos jornais Folha de S. Paulo e O Estado de S. Paulo⁹, percebemos o aumento da ocorrência de termos como “intolerância religiosa”, “racismo religioso” e outros indicadores de conflituosidade em torno de práticas religiosas. O estado é chamado a arbitrar esses conflitos.

Tomados em conjunto, os dados possibilitam dimensionar os limites da construção da categoria “religião pública” por Casanova. Mas ela pode ser útil à análise da religião no mundo contemporâneo se repusermos ao seu alcance aquilo que Casanova (1994) retirou. A utilidade da categoria requer, em outras palavras, (re)construí-la restituindo tanto o que ele excluiu (os processos de publicização das religiões não católicas) quanto o que ignorou, como, por exemplo, o impacto da pluralização do religioso no espaço público e a expansão dos direitos humanos como “língua franca” (Moyn, 2010) na transformação dos usos religiosos da linguagem.

Um primeiro passo nessa direção foi dado por Montero no mencionado artigo de 2018 em que avaliou o alcance e a utilidade da categoria “religião pública”, em comparação com “religião cívica” e “religião civil”, para pensar as relações entre religião e política no Brasil contemporâneo. Para Montero (2018a), as categorias “religião cívica” e “religião civil” enfatizam o uso do repertório¹⁰ religioso por instituições políticas, seja para legitimar o poder do estado, seja para limitá-lo, ao passo que a categoria “religião pública” teria um alcance maior, por possibilitar incluir na análise os processos de transformação do próprio religioso quando enunciado em público.

O partido teórico que tomamos neste artigo nos permite deslocar o foco da discussão do problema da desprivatização da religião para nele situar a análise dos usos públicos de uma linguagem classificada como religiosa no processo social. Como mencionamos anteriormente, a retórica

⁹ Levantamento ainda não publicado do Observatório da Religião e Interseccionalidades sobre religião na mídia brasileira.

¹⁰ Entendemos por repertório neste artigo um conjunto de formas semióticas que as pessoas em determinada sociedade reconhecem como formas de ação.

da desprivatização de Casanova (1994) sugere que, em algum momento, a religião esteve confinada ao domínio privado. Mas a história da formação nacional do secularismo mostra que as chamadas esferas pública e privada se constituíram mutuamente e que a Igreja Católica preservou sua capacidade hegemônica de influir nas decisões de interesse público até pelo menos os anos 1980 (Montero, 2009). Embora Casanova reconheça que, no caso brasileiro e nos outros estudados por ele, o catolicismo nunca esteve confinado ao espaço privado, sua ênfase no uso do termo “desprivatização” dificulta pensar a publicização como um processo de comunicação que modela o religioso.

Casanova (2006) reconhece a importância de se examinar as transformações históricas das religiões nas condições de diferenciação estrutural moderna. Para interpretar as novas formas que a religião estaria assumindo, propõe uma tipologia religiosa caracterizada por seu conteúdo em três níveis: no plano individual, teríamos um novo misticismo ou uma “religião invisível, polimórfica e politeísta”; no plano das organizações religiosas, emergiriam novas possibilidades de congregações voluntárias (cultos, novas religiões, novos movimentos religiosos); no plano social, teríamos, enfim, as “religiões civis” associadas a um nacionalismo secular (Casanova, 2007).

O trabalho de Casanova não leva, no entanto, a agenda para além dessa proposta tipológica e institucional. Em contrapartida, entendemos que reconstruir a categoria “religião pública” deslocando seu eixo analítico do conteúdo teológico e dos valores propalados pela “religião” organizada para os processos discursivos de construção da religião em público pode contribuir para fazer a discussão avançar.

Montero (2018c) já apontava nessa direção heurística quando afirmou que a publicização da experiência privada tinha por efeito a moralização de questões relativas à intimidade. A eficácia da operação estaria associada mais aos efeitos sensoriais produzidos pela qualidade e plasticidade das encenações da privacidade nas diferentes arenas do que à imposição de uma mensagem intrinsecamente moral. Entendemos que uma abordagem linguístico-anropológica da “religião” e do “público” como categorias nos permite dar um passo adiante na mesma direção. O potencial dessa abordagem reside

na possibilidade que ela abre de observar “modalidades do estar em público” que, como mencionamos, não cabem no figurino católico das associações civis (Montero 2018a).

RELIGIÃO E PÚBLICO: UMA ABORDAGEM LINGUÍSTICO-ANTROPOLÓGICA DAS CATEGORIAS

No Brasil contemporâneo, é grande tanto a heterogeneidade de atores falando em nome da religião quanto a diversidade do que falam e a quem falam. Pressupondo que o lugar social das práticas religiosas tem relação com sua capacidade de formar públicos, entendemos que as formas de engajamento e mobilização de públicos dependem, cada vez mais, de processos de comunicação não ancorados na “tradição” ou em experiências cotidianas localizadas. Como dissemos na introdução, a categoria “religião pública” pode ser útil para compreender as relações entre religião e política, em um contexto em que o funcionamento social da doutrina do pluralismo contribui para a pluralização e a consequente relativização das verdades religiosas (Montero, 2025).

Jürgen Habermas (2006) sugere que a integração das diferenças em contextos heterogêneos só pode se dar no plano da formação da opinião pública. Tomando essa formação como um regime linguístico, entendemos que o modo como Habermas imagina a integração das diferenças por meio da linguagem privilegia, no entanto, a justificação. O privilégio da justificação no pensamento habermasiano se sustenta, a seu turno, porque ela indica racionalidade: é um modo de falar reconhecível como racional.

Casanova (2006) se afasta da posição habermasiana ao criticar a limitação do espaço comunicativo (público) ao debate racional. Mas, como mostramos em seções anteriores, ele reifica, em contrapartida, tanto a religião – formalmente identificada com o catolicismo – quanto o público – espaço com estatuto ontológico dado de antemão às interações. Por isso, apesar da crítica acertada a Habermas, não tem como oferecer uma análise detida dos

usos da linguagem na constituição das religiões e de seus públicos. Nossa proposta nesta seção é reconstruir as categorias “religião” e “público” com foco na abordagem antropológica da linguagem inspirada na apropriação da filosofia pragmática de Peirce, que apresentamos na seção 2. Uma abordagem linguístico-antropológica desse tipo implica tomar a linguagem como um artefato material e histórico (Keane, 2003), composto de formas semióticas e seus padrões de uso. Quando usadas, essas formas conectam contextos de enunciação a contextos sociais (Silverstein, 1976; 2023).

Nosso interesse na abordagem linguístico-antropológica para pensar religião e público decorre do entendimento de que é no processo de enunciação – isto é, na instituição de posições, na definição de papéis, na autorização discursiva e na configuração da audiência (Goffman, 1981) – que as religiões se modelam como “públicas” no Brasil. Faremos, enfim, nossa releitura da categoria “religião pública” a partir de duas questões chaves na abordagem pragmático-linguística: a de registro e a dos modos de significação no uso da linguagem.

O RELIGIOSO COMO REGISTRO SEMIÓTICO

A categoria analítica que a antropologia linguística chama de registro designa um modo de falar reconhecível, que funciona na vida social por meio de operações de classificação (Agha, 2004, p. 24): mais especificamente, operações metapragmáticas explícitas ou implícitas que classificam pessoas, práticas e relações. Com o conceito de registros podemos compreender de que modo padrões linguísticos ou modelos culturais se formam e como eles se conectam a representações de grupos sociais (Irvine, 1990, p. 127-8), tipificando e posicionando esses grupos em relação aos demais.

Operações de classificação têm, a seu turno, uma série de efeitos sobre o modo como pessoas, coisas, práticas e relações aparecem (Agha, 2004, p. 24)¹¹. Para entender como os registros semióticos funcionam, podemos

¹¹ Desta perspectiva, a replicação de um registro depende da socialização das pessoas, nela incluídas instituições forjadas para replicá-los, ao passo que a socialização consiste na

pensar, por exemplo, que o uso de vestimentas brancas na sexta-feira no Brasil fazem o usuário aparecer como praticante do candomblé ou da umbanda, ao passo que, pelo lugar do budismo, a cena seria associada no Japão à ida a ou saída de um funeral. A rigor, a vestimenta pode ser simplesmente expressão de gosto, mas tendemos a associá-la, enfim, à religião de quem a porta por força do sentido que reveste formas socialmente compartilhadas.

Uma abordagem baseada na ideia de registro semiótico possibilita apreender analiticamente os padrões de uso dos signos. Dessa perspectiva, a suposição de que uma pessoa com vestimenta branca numa sexta-feira é candomblecista ou umbandista, por exemplo, decorre dos efeitos de convencionalização das formas semióticas religiosas sobre quem interpreta as práticas sociais. Só intérpretes familiarizados com as práticas das religiões afrobrasileiras associarão a cor das vestimentas a uma vertente religiosa.

Chamamos de “indexação” as operações pelas quais formas semióticas são conectadas a agentes, coisas, práticas e relações. Como discutido na seção 2, trata-se de um tipo de operação em que as produções discursivas adquirem sentido por meio agenciamento daquelas formas em contextos de uso, nas representações imaginadas dessas práticas por seus intérpretes e nas interpretações que esses intérpretes situados fazem a partir delas. O sentido não está, portanto, nas formas em si.

Intérpretes projetam qualidades inferidas da “religião” para outros planos da vida social, construindo imagens de relações. Assim por exemplo, é comum discursos do senso comum ilustrado associarem evangélicos à ignorância no campo da educação, ao reacionarismo no plano político e à intolerância no plano da sociabilidade, em função de dois conjuntos de fatores: de um lado, a procedência de praticantes dessa vertente do cristianismo das periferias dos centros urbanos e do seu reiterado alinhamento a políticos e discursos autodeclarados de direita e conservadores; de outro, a relativa falta de familiaridade das elites com as práticas que elas classificam. Susan Gal e Judith Irvine (2000) chamaram de recursividade fractal esse

aquisição de competência em registros de linguagem.

tipo de operação na qual propriedades indexadas a um signo são projetadas para diferentes domínios sociais dentro de uma mesma economia semiótica.

Para compreender a ideia de registro, é interessante observar que, em outros circuitos de circulação semiótica, evangélicos são associados à retidão e ao rigor disciplinar. Ou seja, os mesmos signos adquirem outros sentidos, com efeitos distintos, a depender dos signos a que estão associados, isto é, à sua ordenação. O conceito de registro possibilita perceber que a reiteração socio-historicamente situada dessas associações entre signos estabiliza tipos sociais e sua relação com uma série de qualidades, que passam a ser percebidas como “qualidades deles”, ou inerentes a esses próprios tipos.

A tipificação (Agha, 2003, p. 242) tem, portanto, uma dimensão avaliativa (normativa). A ilustração que fornecemos nos parágrafos anteriores facilita perceber como sua parcialidade decorre de uma série de fatores. Entre eles estão: a existência, posição e alcance de instituições de replicação – isto é, instituições que habilitam pessoas a reconhecerem e usarem determinado registro (Agha, 2003; 2004) – e o lugar que doutrinas políticas e/ou jurídicas operantes – como o secularismo com o religioso e o secular – atribuem aos registros (Asad, 2003).

Por força desses fatores, pessoas têm competências diferentes no reconhecimento e no uso de registros assimetricamente posicionados (Agha, 2003). Também, os registros têm valor social distinto. Isso importa para pensar o que Asad (1993) chamou de processos de autorização. No tribunal de uma sociedade secular, como o Supremo Tribunal Federal, por exemplo, o registro jurídico tende a conferir maior autoridade do que o religioso ao seu usuário. Não significa que os agentes não usem o registro religioso, nem que só usem o jurídico, e sim que o modo como articulam os múltiplos registros tende a ser informado pela percepção de que a autoridade é conferida, principalmente, por um modo de falar que chamamos de direito.

Teoricamente, a relação dos distintos modos de falar com a autoridade aponta para uma dimensão adicional da parcialidade dos registros, que é a sua ligação com práticas, grupos e percepções do que a linguagem é, da sua função, dos seus efeitos e de como ela deve ser usada, ou simplesmente dos

seus usos legítimos (Gal e Irvine, 2000). A literatura linguístico-antropológica (Gal e Irvine, 2000; 2019) chama de ideologia linguística essas pressuposições compartilhadas, sempre localizadas e parciais, sobre a linguagem que medeiam os agenciamentos das formas semióticas nas interações.

No nível da experiência social, as pessoas reconhecem mais registros do que são capazes de usar reflexivamente: ainda assim, usam diversos registros em cada situação de encontro e se movem entre várias ideologias linguísticas. Isso significa que formas associadas a diferentes registros semióticos co-ocorrem na vida social e que, por co-ocorrerem, os registros podem produzir ou não efeitos consistentes com o valor convencionalmente a ele associado (Agha, 2003). Também significa que pessoas, coisas, relações e práticas, inclusive discursivas, não são religiosas em virtude de qualquer dimensão intrínseca a elas. O caráter religioso emerge, assim, como efeito de reconhecimento produzido em interações discursivas e não discursivas, constitutivamente mediadas por signos, que são históricos e materiais.

Para ilustrar esses pontos, podemos considerar o modo como se constituiu, no Brasil, um regime relativamente estável, mas não permanente, de percepção e valoração do que é e do que não é religião. Relendo argumentos já consolidados na literatura socioantropológica à luz da antropologia linguística, é possível explicitar o encadeamento de operações semióticas que contribuem para a constituição social do que passa a ser reconhecido como “religião”.

Em primeiro lugar, observa-se a transformação histórica de práticas católicas em imagem de referência do que conta como religião. Trata-se de uma operação que Gal e Irvine (2000) chamaram de iconização. Em segundo lugar, práticas associadas a outras vertentes religiosas passam a ser avaliadas e reconhecidas por meio de sua aproximação, maior ou menor, a essa imagem de referência dominante para classificar, hierarquizar ou diferenciar usos, produzindo efeitos de inclusão, marginalização ou ambiguidade. Por fim, essa imagem estabilizada do religioso é reapropriada por intérpretes situados – como agentes estatais, comunicadores ou atores do cotidiano – que manejam o rótulo “religião” conectando práticas heterogêneas e seus praticantes àqueles

previamente reconhecidos como religiosos. Essa reinterpretação semiótica do processo de produção do religioso no Brasil esboçada acima possibilita analisar a conhecida recorrência do termo “igreja” em reportagens, artigos, postagens em mídia e em interações face-a-face para referir quaisquer espaços de culto, inclusive não cristãos, como indicativo do lugar do catolicismo no processo de constituição do registro religioso no Brasil.

O que importa perceber a partir da ilustração é que, em todo caso, na medida em que novos artefatos ou novas práticas são indexados àqueles já classificados como religiosos, tornam-se reconhecíveis como tais. Um efeito do funcionamento do registro religioso é, assim, transformar a “religião” em um artefato que intérpretes usam de modo contrastivo (marcado/não marcado) e metalinguístico, classificando e ordenando um conjunto de elementos tomados como um todo (Mertz, 1985, p. 14 e ss). No caso da “religião”, ela possibilita agrupar um conjunto de signos indexados a pessoas, coisas, práticas e relações de igual registro, em contraste, por exemplo, com os registros tipificados como científico, econômico, jurídico ou político.

Em uma sociedade secularista (Asad, 2003), a seu turno, registrar um modo de falar como religioso tende a associá-lo também ao “espaço privado”. A associação entre prática comunicacional e um “espaço” discursivo específico é contextual, mas, conforme essa associação circula e é reiterada, ela se convencionaliza. Entendendo que teorias da secularização tipificaram espaços e lhes atribuíram qualidades supostamente intrínsecas, podemos refrasear o que vimos nas seções anteriores deste artigo para afirmar que o uso do modo de falar religioso fora dos seus espaços típicos são avaliados como impróprios ou ilegítimos.

O PÚBLICO COMO FORMAÇÃO SEMIOTICAMENTE MEDIADA

Ao sustentar que a desprivatização da religião não põe em risco a autonomia do espaço público, Casanova (2006) critica as teorias seculares liberais que consideram esse espaço normativamente incompatível com a religião. Mas, como mencionamos em outras seções deste artigo, os estudos de caso

do autor privilegiaram a mobilização da Igreja Católica contra regimes autoritários (2009). Em sua crítica a essa limitação do estudo de Casanova, Asad (2006) observa que conceito de “religião pública” descreve apenas as religiões mais ajustadas ao modelo liberal de espaço público, a esfera pública burguesa, concebida como produto do processo moderno de diferenciação do secular.

A observação de Asad põe a nu a necessidade de ampliar o conceito de “religião pública” de modo a incluir o que dizem religiões constituídas por compromissos não liberais. Casanova (2006) avança parcialmente nessa direção ao propor o alargamento do próprio conceito de “público”. Em vez de conceber a esfera pública como um espaço único e homogêneo, o autor sustenta que ela é composta por “muitos públicos interrelacionados competindo” (Casanova, 2006, p. 14) concebendo-a como “um espaço discursivo ou agônico”. Sua análise, contudo, não leva adiante as consequências analíticas implicadas na sua afirmação da dimensão discursiva e pluralista da esfera pública contemporânea, como indicamos anteriormente. Em particular, ela não examina de forma sistemática como essa dimensão discursiva afeta os modos pelos quais práticas e agentes religiosos são reconhecidos, classificados ou deslegitimados no espaço público, um ponto que, como indicamos anteriormente, é central para o argumento desenvolvido neste artigo.

Entendemos que uma abordagem dedicada ao exame dos usos do registro religioso permite conectar o problema das operações que associam religião e público ao do pluralismo religioso. Ao abordar a discussão sobre espaço público de uma perspectiva linguístico-antropológica, deslocamos a análise da integração da diversidade religiosa do campo dos elementos doutrinários e das crenças, em que o colocou Casanova (1994), para o campo dos usos religiosos da linguagem na comunicação social. Esse deslocamento posiciona no centro da nossa atenção os processos de autorização e de significação que Asad (1993), em seu estudo de religiões não cristãs, já havia apontado como essenciais à crítica do secularismo.

No que se refere à significação, uma abordagem linguístico-antropológica do público tem por pressuposto que as pessoas representam o mundo para si e se apresentam ao mundo na linguagem e por meio de formas semióticas (Peirce, 1955; Parmentier, 1985), conforme antecipamos na seção 2 deste artigo. Em regra, as pessoas usam formas dos registros semióticos que habitam e das ideologias linguísticas em que se movem (Gal e Irvine, 2000; 2019; Agha, 2007; Keane, 2003). Formas semióticas medeiam, enfim, as relações das pessoas umas com as outras, consigo mesmas e com as coisas. Nas interações mediadas por elas, objetos, pessoas e práticas adquirem sentido.

No que se refere à autorização, a literatura linguístico-antropológica (Agha, 2007) lembra que não há uma simetria entre as formas linguísticas em função da posição social do seu registro. Essa assimetria implica que os diferentes registros têm potencial e participação diferentes quando se trata de autorizar quem fala e o que falam.

Enfocar o problema da autorização de uma perspectiva linguístico-antropológica evidencia os limites da teoria habermasiana do “melhor argumento” na formação da opinião pública. Um olhar atento aos usos da linguagem nos permite perceber que palavras, expressões, estilos ganham sentido com base em quem os usa, no modo como são usados e nas suas circunstâncias de uso. O sentido que as formas semióticas adquirem não é, portanto, apenas aquele convencionalizado e relativamente estável que comumente chamamos de semântico. Embora o significado importe, ele é, da perspectiva linguístico-antropológica adotada, um elemento na produção do sentido do signo no contexto de uso da linguagem.

Sem elaborar uma teoria da linguagem, Asad (1993) apontou a assimetria ao comparar a autoridade da religião com a da ciência: em sua crítica à antropologia simbólica da religião, por exemplo, afirmou que a perspectiva religiosa perdeu a capacidade de autorizar as práticas sociais para as perspectivas científicas. Em sua crítica à antropologia geertziana da religião especificamente, afirma que a linguagem não é apenas um meio de expressão simbólica da crença ou de representação da cultura, mas faz parte da construção da experiência e do mundo social. Nessa interpretação

orientada para as práticas, também critica os modelos formais da linguística, argumentando que a linguagem deve ser analisada em seu contexto de uso, concebido como histórica e localmente moldado por relações disciplinares de poder.

A crítica que Asad (1993) dirige ao debate antropológico sobre religião recai, assim, na centralidade da dimensão simbólica da linguagem. Sem negar a importância do símbolo, o autor argumenta que a redução do signo ao simbólico naturaliza a sobreposição do semântico ao sentido, obliterando outros modos de significação. Não indica, porém, quais modos são esses, menos ainda oferece um aparato conceitual para descrevê-las e analisá-las.

Para Richard Parmentier (2016, p. 8), a semântica fixa o sentido dos nomes e, numa ideologia linguística que resume a função da linguagem à referencialidade, faz o sentido aparecer como inerente à palavra. Uma abordagem linguístico-antropológica abre a, a seu turno, a linguagem à produção de sentidos em função do contexto: sentidos sempre provisórios e instáveis. Parmentier argumenta que a fixação dos sentidos pela semântica se dá estabilizando a relação convencionada da forma com o objeto, ao passo que, com a pragmática peirceana tal como apropriada pela antropologia, temos categorias maleáveis e móveis (Gal e Woolard, 2000, p. 9), de modo que qualquer uso pode, a princípio, afetar seu sentido e participar da modificação do contexto.

De uma perspectiva linguístico-antropológica, o sentido tem relação com o modo como as formas semióticas são usadas e com o que se torna reconhecível por efeito desses usos em contexto, ou seja, tem relação com o que aparece e com o que é reconhecido. Dessa perspectiva, o “público” também pode ser, além das suas dimensões institucionais, aquilo que aparece como efeito dos usos de formas semióticas na comunicação, o que descola o sentido do “público” do campo da sociedade civil, em que Casanova o colocou.

Falar de aparição e reconhecimento é falar de práticas orientadas a outros, empíricos ou abstratos. Na teoria política, Hannah Arendt (2018) definiu o espaço público como espaço de aparição, isto é, um espaço em que os

agentes aparecem uns aos outros por meio das suas práticas, entre as quais as discursivas. Por meio do que falam e fazem no espaço que constituem ao se reunirem, os agentes comunicam tanto o que pensam, sua opinião sobre aquilo que lhes aparece como assuntos do mundo, quanto o que são. Arendt (2018) não atenta, porém, para a dimensão da percepção ou do reconhecimento, e ela importa à discussão por implicar o agenciamento de formas semióticas compartilhadas, que tornam o mundo reconhecível para os agentes e tornam os agentes e suas práticas reconhecíveis pelo mundo.

Outra figura proeminente nas teorias do espaço público, Habermas (2024) repensa a esfera pública com ênfase no que chamou de ação instrumental e ação comunicativa, esta última forjada em interação com a discussão sobre atos de fala de John Searle. Como a interação com o debate sobre atos de fala sugere, Habermas está atento à linguagem e reconhece, com Searle, que os agentes fazem falando.

A incorporação da ideia de “ação comunicativa” alarga o sentido da comunicação para além do que Habermas chama de racionalidade instrumental, um uso da razão para a consecução de fins objetivos. Nesse sentido, em resposta a seus críticos, Habermas (2024) reconhece a dimensão performática da fala ao enfatizar a disposição dos atores em público para participar em interações discursivas que requerem argumentar e justificar suas posições. Mas, apesar dos seus esforços para mitigar o caráter mais rigidamente racionalista do seu modelo inicial, o autor tem no reconhecimento do caráter performático da própria racionalidade um limite.

Nosso desafio é, então, repensar o termo “público” articulando os conceitos de aparição, percepção ou reconhecimento e modos de significação. Nossa proposta é acompanhar, para isso, Susan Gal e Kathryn Woolard (2000), que, interagindo com Habermas desde a antropologia linguística, propõem entender a categoria “público” tanto como uma formação intersubjetiva – no nível da empiria – quanto como conceito – no nível da teoria.

Segundo Gal e Woolard (2000, p. 5), como formação intersubjetiva, a categoria “público” designa um espaço de “autoridade criado sociolinguisticamente”. Como formação social, o público consiste em uma associação

de formas semióticas e um modo específico de usá-las a pessoas, coisas, práticas e relações (Gal, 2002; 2005). Trata-se, em outras palavras, de uma organização social dos signos que constitui um modo reconhecível de falar. Esse modo de falar classifica pessoas, coisas, práticas e relações relativamente aos contextos de uso, bem como regimenta práticas discursivas (Gal, 2002, p. 81). Da perspectiva da antropologia linguística (Gal, 2002), a categoria “público” designa, assim, formas semióticas e modos de usá-las reconhecíveis como distintos de formas e modos de usá-las classificadas “privadas”.

Gal a considera termo de um par que funciona como eixo de diferenciação (Gal e Irvine, 2019): uma ideologia linguística que opera de modo recursivo e fractal (Gal e Irvine, 2000; Gal, 2002; 2005). Segundo a autora, o par indexa e classifica espaços, pessoas, coisas, práticas e relações contextualmente, isto é, a depender das posições de quem interage na situação de encontro, na medida em que ideologias linguísticas são, como dissemos na seção anterior, pressuposições compartilhadas, parciais e localizadas sobre as funções da linguagem e seus efeitos (Gal e Irvine, 2019).

Desdobrando a proposição de Gal (2002), podemos entender que o público é uma formação sociolinguística em ao menos dois sentidos. No primeiro, os agentes autorizam a si mesmos como falantes e suas práticas, inclusive discursivas, agenciando formas semióticas compartilhadas por meio das quais indicam o público como objeto em suas interações sociais. Indexam uma prática, uma relação ou um espaço a outros já classificados como públicos. No segundo sentido, as formas semióticas que o iconizam e ao mesmo tempo o indicam se tornam reconhecíveis pela atuação de instituições de replicação (Agha, 2007). Entre elas figuram jornais, universidades, partidos políticos e movimentos sociais.

As relações indexicais que, da perspectiva proposta, constituem o público podem se produzir, assim, tanto em interações face a face – isto é, mediadas primordialmente pela linguagem – quanto em interações mediadas também por meios de comunicação (Gal e Woolard, 2000; Gershon e Manning, 2014). Em qualquer caso, os agentes conectam seus contextos de enunciação a contextos sociais mais amplos, ao mesmo tempo que o modo como

representam esse contexto molda as enunciações. Irvine (1996, p. 151-2) chamou as interações mediadas por estas representações de conversa à sombra.

Para compreender a ideia de conversa à sombra, consideremos uma mãe de santo em audiência pública sobre intolerância religiosa. Ela se dirige formalmente aos parlamentares, mas o modo como se paramenta e sua fala comunicam outras presenças, que ela representa para si e com as quais interage: as casas de axé que a acompanham, o olhar que ela de antemão supõe negativo de parlamentares evangélicos. A entonação da mãe de santo, sua escolha lexical e o modo como explica sua prática a quem “não é de santo” revela que ela responde a interlocutores presentes e ausentes, ou seja: suas interações com aquelas presenças desempenhando papéis ratificados e não ratificados participam na modelagem do seu modo de se comunicar inclusive com os parlamentares.

Os sujeitos representam, portanto, para si mesmos o espaço interdiscursivo em que agem, e essa representação molda suas práticas (Irvine, 1996). No caso da categoria “religião pública”, a ideia de “conversa à sombra” ajuda a perceber que o secularismo e o pluralismo operam como condições tácitas de inteligibilidade que moldam as práticas dos agentes, não apenas como valores declarados. Essas condições definem antecipadamente quais formas de expressão religiosa podem aparecer como aceitáveis ou excessivas, tanto no plano verbal quanto no visual. Nesse sentido, a “conversa à sombra” evidencia que a imagem do público projetada pelos agentes também da internalização de regimes de visibilidade e dizibilidade associados ao secularismo pluralista, o que tensiona abordagens que a associam, expressa ou implicitamente, a escolhas conscientes ou estratégicas.

Como dissemos, Gal também analisa o uso de “público” como conceito, além de formação sociolinguística. Nesse caso, o termo aponta para os modos de autorização que teorias sociais e políticas estabelecem como modelo (Gal e Woolard, 1995; Gal, 2002; 2005). Trata-se, por exemplo, de como a esfera pública está associada a uma imagem de participantes em uma configuração simétrica e à qualidade da racionalidade no modelo habermasiano, como

vimos, em contraste com a esfera privada, associada a uma configuração hierárquica das relações e à autenticidade.

No caso do “público” como conceito, as teorias associam modos de falar ao que constroem como espaços discursivos de qualidades diferentes: o público e o privado. É essa imaginação e atribuição de qualidades distintas que, segundo Gal (2002), ancora afirmações de “privatização do público”, algo a que sempre se atribui valor negativo, como lemos na discussão sobre a colonização do público pelo “mundo da vida” em Habermas.

O registro das formas semióticas as põe, assim, em relações contextualmente assimétricas umas em relação às outras quando se trata de autorizar (Asad, 1993) práticas e agentes. O maior ou menor valor de cada registro, entendido como um conjunto de indexações que organizam os signos, é relativo tanto ao contexto de enunciação quanto ao modo como os participantes na interação metapragmaticamente imaginam o contexto social, o que inclui sua imaginação do público. Essa assimetria e sua relação com os modos de aparição dos agentes se explicam por uma série de fatores. Podemos destacar a imagem de racionalidade estabelecida como referência em sociedades como a brasileira – imagem que teorias da modernização contribuem para fixar – e a associação da religião com o privado que o secularismo propõe e reforça.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, sugerimos que a releitura crítica do conceito de “religião pública” de Casanova, a partir de uma abordagem linguístico-antropológica, permite formular novas perguntas ao campo da Antropologia da Religião. Destacamos duas: (a) de que modo repertórios registrados como religiosos reconfiguram o que se percebe como religião e público; (b) quem o agenciamento desses registros autoriza a falar em nome da religião e o que autoriza a falar em nome dela.

Atualizada a partir dessa perspectiva, a categoria “religião pública” tem o potencial de oferecer alguns ganhos analíticos. Ela pode servir tanto à análise de modos de dizer e de fazer percebidos como religiosos em um contexto de diversificação daquilo que os agentes fazem em nome da religião. Também, pode contribuir à análise dos usos de formas percebidas como não religiosas por agentes religiosos sem incorrer no equívoco de supor haja qualquer tipo de “verdade do sujeito” escamoteada por um uso instrumental da linguagem. Pode, enfim, ajudar a entender como a religião se torna pública.

No que se refere à publicização do religioso, se pensamos a religião e o público sociolinguisticamente, a noção de “religião pública” deixa de remeter ao enquadramento weberiano da diferenciação das esferas retomado por Casanova e ainda muito presente em boa parte do debate sobre secularização. Vista dessa perspectiva, ela indica os processos discursivos, mediadores e institucionais que produzem religião como objeto público. Essa reorientação nos permite ultrapassar leituras que tratam “religião” e “política” como esferas separadas, previamente constituídas e articuladas pelo paradigma da secularização (Casanova 1994; Habermas 2006; Calhoun 2011; Martin 2005 e 2014) para compreender as categorias como designadoras de processos nos quais os sentidos do religioso e do político são instáveis, contextuais e reconhecíveis por efeito das práticas semióticas.

A reorientação pragmática da categoria “religião pública” também nos permite desenvolver *insights* de Asad em sua crítica à Casanova, por meio da formulação de novas perguntas. São elas: De que modo agentes religiosos imaginam o público e modelam seus usos da linguagem em função dessa percepção? De que modo usam formas registradas como religiosas na estruturação e comunicação das suas experiências para torná-las reconhecíveis como racionais ou autênticas? De que modo a imaginação do público e as formas percebidas como estruturantes dele participam na modelagem da religião?

Elaborando sobre discussões teóricas de Casanova, Asad, Habermas, buscamos oferecer alguns caminhos teóricos para formular e responder perguntas. Depois de retomar o primeiro esforço de reconstrução dessa categoria em Montero (2018a), demos aqui um passo adiante, reestruturando

a categoria por meio de uma abordagem específica da linguagem: a linguístico-antropológica, que tem forte influência da pragmática.

Como mencionamos anteriormente, a antropologia linguística tem se apropriado da pragmática para compreender de que modo práticas em contextos de enunciação específicos se conectam a estruturas sociais, ou simplesmente, a contextos sociais mais abrangentes no espaço e no tempo. Sustentamos o argumento de que uma reconstrução da categoria “religião pública” informada pela pragmática via antropologia linguística possibilita perceber de que modo práticas de agentes autodeclarados religiosos ou em nome da religião fora de espaços classificados como privados adquirem sentido. Nessa reconstrução, o termo “religião pública” pode ser entendido, então, como um regime de mediação e circulação que transforma repertórios em presença religiosa reconhecível e regulada no espaço público, sob condições pluralistas.

Um desdobramento da perspectiva que adotamos é abrir caminho para pensar a análise social da religião no público como uma análise dos processos de enregistramento de pessoas, coisas, práticas, relações e dos agenciamentos de registros. Possibilita pensar o problema mais geral de como a ideologia do pluralismo, à qual religião e público estão indexados, pode modificar a religião e como a religião pode modificar o público como modo socialmente reconhecível de falar.

Ao privilegiar a observação dos usos indexicais da linguagem, os sentidos das categorias se abrem, assim, ao modo como os contextos de uso afetam seus valores, sem perderem a relativa estabilidade que lhes permite operar como repertórios reconhecíveis. Essa formulação habilita a categoria “religião pública” à análise das interações do público com o conjunto das diferentes práticas religiosas que Casanova (1994) deixou de fora do seu modelo – a *New Age*, o televangelismo, as religiões de matriz afro e o pentecostalismo – e que, nas condições da normatividade pluralista, passam a circular e a conferir novos sentidos às suas práticas e ao mundo. Ao mesmo tempo, possibilita compreender os efeitos das transformações contemporâneas nos meios de comunicação sobre a religião e sobre o público, entre as quais a atuação de

religiosos como influenciadores digitais, a capacidade de agregação social do evangelismo digital cristão e a autorização pública e não institucional de novas lideranças religiosas.

REFERÊNCIAS

- AGHA, Asif. The social life of cultural value. *Language & Communication*, v. 23, p. 231-274, 2003.
- AGHA, Asif. Registers of language. In: DURANTI, Alessandro. *A companion to linguistic anthropology*. Malden: Blackwell, 2004.
- AGHA, Asif. *Language and social relations*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- ARENDT, Hannah. *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 2018.
- ASAD, Talal. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- ASAD, Talal. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- ASAD, Talal. Responses. In: SCOTT, David; HIRSCHKIND, Charles. *Powers of the secular modern: Talal Asad and his interlocutors*. Palo Alto: Stanford University Press, 2006.
- AUSTIN, John. *How to do things with words*. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- BAUMAN, Richard; BRIGGS, Charles. Poetics and performance as critical perspective on language and social life. *Annual Review of Anthropology*, v. 19, p. 59-88, 1990.
- BLANCARTE, Roberto J. *El porvenir de la secularización*. Cidade do México: El Colegio de México, 2008.

CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

CASANOVA, José. Secularization revisited: a reply to Talal Asad. In: SCOTT, David; HIRSCHKIND, Charles. *Powers of the secular modern: Talal Asad and his interlocutors*. California: Stanford University Press, 2006.

CASANOVA, José. Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, n. 7, p. 1-20, 2007.

CASANOVA, José. Public religions revisited. In: *Religion revisited: women's rights and political instrumentalisation of religion*. Berlin: Heinrich-Böll Foundation; UNRISD, 2009.

CALHOUN, Craig. The public sphere, public reason, and public religion. In: CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VANANTWERPEN, Jonathan. *Rethinking secularism*. New York: Oxford University Press, 2011. p. 75-98.

CONNOLLY, William E. *Why I am not a secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

DE VRIES, Hent; SULLIVAN, Lawrence E. (eds.). *Political theologies: public religions in a post-secular world*. New York: Fordham University Press, 1996.

DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa. Campinas: Papirus, 1991.

GAL, Susan. Multiplicity and contention among ideologies: a commentary. *Pragmatics*, v. 2, n. 3, p. 445-449, 1992.

GAL, Susan. A semiotics of the public/private distinction. *A Journal of Feminist Cultural Studies*, v. 13, n. 1, p. 77-95, 2002.

GAL, Susan. Language ideologies compared: metaphors of public/private. *Journal of Linguistic Anthropology*, v. 15, n. 1, p. 23-37, 2005.

GAL, Susan. Registers in circulation: the social organization of interdiscursivity. *Signs and Society*, v. 6, n. 1, p. 1-24, 2018.

GAL, Susan; WOOLARD, Kathryn. Constructing languages and publics: authority and representation. In: GAL, Susan; WOOLARD, Kathryn (eds.). *Languages and publics: the making of authority*. Manchester/Northampton: St. Jerome Publishing, 2000. p. 1-12.

GAL, Susan; IRVINE, Judith. Language ideology and linguistic differentiation. In: KROSKRITY, Paul V. (ed.). *Regimes of language: ideologies, politics, and identities*. Santa Fe: School of American Research Press, 2000. p. 35-84.

GAL, Susan; IRVINE, Judith. *Signs of difference: language and ideology in social life*. New York: Cambridge University Press, 2019.

GARFINKEL, Harold. *Estudos de etnometodologia*. Tradução de Ricardo A. Rosenbuch e outros. Petrópolis: Vozes, 2018.

GERSHON, Ilana; MANNING, Paul. Language and media. In: ENFIELD, N. J.; KOCKELMAN, Paul; SIDNELL, Jack (eds.). *The Cambridge handbook of linguistic anthropology*. New York: Cambridge University Press, 2014. p. 559-576.

GIUMBELLI, Emerson. *Símbolos religiosos em controvérsia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

GIUMBELLI, Emerson. O fim da religião? Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

GOFFMAN, Erving. *Forms of talk*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981.

HABERMAS, Jürgen. Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy*, v. 14, n. 1, p. 1-25, 2006.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria da ação comunicativa*. Tradução de Luis Repa. São Paulo: Unesp, 2024.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Religion as a chain of memory*. Tradução de Simon Lee. New Brunswick: Rutgers University Press, 2000.

IRVINE, Judith. Registering affect: heteroglossia in the linguistic expression of emotion. In: LUTZ, Catherine; ABU-LUGHOD, Lila (eds.). *Language and the politics of emotion*. New York: Cambridge University Press, 1990.

IRVINE, Judith. Shadow conversations: the indeterminacy of participant roles. In: SILVERSTEIN, Michael; URBAN, Greg (eds.). *Natural histories of discourse*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1996. p. 131-159.

KEANE, Webb. Religious language. *Annual Review of Anthropology*, v. 26, p. 47-71, 1997a.

KEANE, Webb. From fetishism to sincerity: on agency, the speaking subject, and their historicity in the context of religious conversion. *Comparative Studies in Society and History*, v. 39, n. 4, p. 674-693, 1997b.

KEANE, Webb. Semiotics and the social analysis of material things. *Language & Communication*, v. 23, p. 409-425, 2003.

LACERDA, Fabio. Pentecostais, clientelismo e política: uma avaliação da literatura sobre América Latina e Brasil. *Leviathan* (São Paulo), n. 12, p. 1-44, 2018.

LINDKVIST, Linde. The politics of article 18: religious liberty in the Universal Declaration of Human Rights. *Humanity*, v. 4, n. 3, p. 429-447, 2013.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

MARTIN, David. *On secularization: towards a revised general theory*. Aldershot: Ashgate, 2005.

MARTIN, David. *Religion and power: no logos without mythos*. Farnham: Ashgate, 2014.

MERTZ, Elizabeth. Beyond symbolic anthropology: introducing semiotic mediation. In: MERTZ, Elizabeth; PARMENTIER, Richard. *Semiotic*

mediation: sociocultural and psychological perspectives. Orlando: Academic Press, 1985.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Religião, cultura e política. *Religião e Sociedade*, v. 32, n. 2, p. 29-56, 2012.

MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*, v. 13, n. 1, p. 7-16, 2009.

MONTERO, Paula. Religião cívica, religião civil, religião pública: continuidades e descontinuidades. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 19, n. 33, p. 15-39, 2018.

MONTERO, Paula. Syncretism and pluralism in the configuration of religious diversity in Brazil. Working Paper, n. 4. São Paulo: Mecila, 2018b.

MONTERO, Paula; SILVA, Aramis; SALES, Lilian. Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública. *Horizontes Antropológicos*, v. 24, n. 52, p. 131-164, 2018c.

MONTERO, Paula; PROCÓPIO, Carlos. *Arquiteturas religiosas e a construção da esfera pública*. São Paulo: Edusp, 2023.

MONTERO, Paula. *Esfera pública secular*. Manuscrito não publicado, 2025.

MOYN, Samuel. *The last utopia: human rights in history*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

NAKASSIS, Constantine. Indexicality's ambivalent ground. *Signs and Society*, v. 6, n. 1, p. 281-304, 2018.

OCHS, Elinor. Experiencing language. *Anthropological Theory*, v. 12, n. 2, p. 142-160, 2012.

OLIVEIRA, David Mesquita de. Igrejas pentecostais e sua atuação política recente no Brasil. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ano XIII, n. 37, 2020.

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente: algumas considerações. *Cadernos de Campo*, v. 20, p. 197-215, 2011.

PARMENTIER, Richard. Sign's place in media res: Peirce's concept of semiotic mediation. In: MERTZ, Elizabeth; PARMENTIER, Richard. *Semiotic mediation: sociocultural and psychological perspectives*. Orlando: Academic Press, 1985.

PARMENTIER, Richard. *Signs and society: further studies in semiotic anthropology*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2016.

PEIRCE, Charles Sanders. *Philosophical writings of Peirce*. Edição de Justus Buchler. New York: Dover, 1955.

PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica*. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2010.

PIERUCCI, Antonio Flavio. De olho na modernidade religiosa. *Tempo Social*, v. 20, n. 2, p. 9-16, 2008.

SALES, Lilian. O ativismo católico de combate em operação: enfrentamento ao gênero e à pluralidade da sociedade brasileira. *Debates do NER*, ano 23, n.44, p. 91-122, 2023.

SALES, Lilian; NAGAMINE, Renata. *The Catholic battle against modernity: an analysis of reactions to the blessing of same-sex couples amongst traditionalists in Brazil*. Manuscrito não publicado, 2025.

SILVERSTEIN, Michael. Shifters, linguistic categories and cultural description. In: BASSO, Keith; SELBY, Henry (eds.). *Meaning in anthropology*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1976.

- SILVERSTEIN, Michael. Language as a part of culture. In: TAX, Sol; FREEMAN, Leslie (eds.). *Horizons of anthropology*. 2. ed. Chicago: Aldine, 1977.
- SILVERSTEIN, Michael. Pragmatic indexing. In: BROWN, Keith (ed.). *Encyclopedia of language & linguistics*. 2. ed. New York: Elsevier, 2006.
- SILVERSTEIN, Michael. *Language in culture: lectures on the social semiotics of language*. New York: Cambridge University Press, 2023.
- SINGER, Milton B. *Man's glassy essence: explorations in semiotic anthropology*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- SINGER, Milton B. *Semiotics of cities, selves, and cultures: explorations in semiotic anthropology*. Berlin/New York: De Gruyter, 1991.
- SULLIVAN, Winnifred Fallers. Religion naturalized: the new establishment. In: BENDER, Courtney; KLASSEN, Pamela. *After pluralism: re-imagining religious engagement*. New York: Columbia University Press, 2010.
- TAYLOR, Charles. *A secular age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- WOOLARD, Kathryn. Language ideology. In: STANLAW, James (ed.). *The international encyclopedia of linguistic anthropology*. New Jersey: John Wiley & Sons, 2021.

Data de recebimento: 07/04/2025

Data de aprovação: 24/02/2026